ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: CORPOREIDADE, ALTERIDADE E TEORIA DA RELIGIÃO¹

*Thomas J. Csordas*²

Resumo: A alteridade é o cerne fenomenológico da religião e, na medida em que a alteridade é parte da estrutura do “estar-no-mundo”, a religião é uma característica inevitável da existência humana. Este ensaio elabora essas ideias pela comparação entre a fenomenologia tradicional da religião e a teorização contemporânea sobre alteridade. O argumento parte de uma reflexão aberta sobre a “origem” da religião e da presumida interioridade da experiência religiosa para uma crítica que modifica o entendimento dos fenomenólogos sobre o objeto da religião como um Outro majestoso e radical, por meio da noção de uma alteridade íntima fundamentada na corporeidade. A alteridade íntima do sujeito definido por seu gênero como alteridade incorporada é ilustrada em uma série de momentos etnográficos que identificam a estrutura elementar da alteridade descrita pelo termo *écart*. Aplicando essas informações a acontecimentos contemporâneos, sugere-se que há um sentido em que a alteridade política também é uma estrutura religiosa.

Palavras-chave: Corpo; Teoria Social; Alteridade; Experiência.

Abstract: Alterity is the phenomenological kernel of religion, and insofar as alterity is part of the structure of being-in-the-world, religion is an inevitable feature of human existence. This essay elaborates these ideas by juxtaposing traditional phenomenology of religion with contemporary theorizing about alterity. The argument moves from an opening reflection about the “origin” of religion and the presumed interiority of religious experience to a critique that modifies the phenomenologists’ understanding of religion’s object as a majestic and wholly “Other” with the notion of an intimate alterity grounded in embodiment. The intimate alterity of the gendered self as

¹ Uma versão deste ensaio foi apresentada como discurso presidencial à Sociedade para a Antropologia da Religião, em 2002. Sou grato a Janis Jenkins, Michael Lambek, Veena Das e aos pareceristas anônimos da *Current Anthropology*.

² Professor do Departamento de Antropologia da University of California San Diego. Contato: tcsordas@ucsd.edu

embodied otherness is illustrated in a series of ethnographic moments that pinpoint the elementary structure of alterity described by the term “*écart*.” Applying these insights to contemporary events suggests that there is a sense in which political alterity is also a religious structure.

Keywords: Body; Social Theory; Alterity; Experience.

ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: UMA DÉCADA DEPOIS

Este artigo tem um papel fundamental no desenvolvimento do meu pensamento sobre corporeidade e religião, e constitui um marco em uma série de cinco contribuições teóricas que publiquei sobre o tema. Mesmo tendo sido publicados com três anos de diferença, *Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia* (*Embodiment as a Paradigm for Anthropology*) e *Modos Somáticos de Atenção* (*Somatic Modes of Attention*) foram originalmente parte de um longo texto que Janis Jenkins me ajudou a editar em dois artigos independentes. Uma linha de continuidade conecta esses textos às reflexões presentes em *Assímtota do Inefável* (*Asymptote of the Ineffable*), que, no entanto, com relação aos trabalhos anteriores, inverte a estratégia argumentativa, de modo que, ao invés de usar a religião para dizer sobre a corporeidade, parte da corporeidade para dizer algo sobre a religião. Essa linha de conexão dos textos continua até *Intersubjetividade e Intercorporeidade* (*Intersubjectivity and Intercorporeality*), em que enfatizei que a corporeidade não está apenas relacionada à experiência individual e, em seguida, chega até *Fenomenologia Cultural da Corporeidade: Agência, Diferença Sexual e Doença* (*Cultural Phenomenology of Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness*), artigo em que elaborei e esclareci a minha definição, um tanto enigmática, de corporeidade como um “campo metodológico indeterminado”. É gratificante que *Assímtota do Inefável* tenha sido incluído no discurso da antropologia da religião nesses dez anos desde sua publicação. Um motivo para minha decepção foram as críticas ocasionais e imprecisas que me acusavam de ter reduzido a religião ao corpo, uma vez que sugeri

que a alteridade da corporeidade é o cerne fenomenológico da religião. Pelo contrário, meu argumento é que essa alteridade é gerativa e que a religião é um fenômeno emergente, imaginativo e *sui generis*. Finalmente, estou impressionado que minha análise de Osama bin Laden pareça tão pertinente hoje quanto naquela época, embora lamente que tais modulações perigosas e destrutivas do sagrado estejam ainda mais opressivamente presentes no mundo de hoje do que há dez anos.

INTRODUÇÃO

Pensando em uma metáfora matemática para o título deste ensaio, me surpreendi. Não sou normalmente alguém que pensa em termos matemáticos. Mas é precisamente para a capacidade de surpreender a si mesmo que quero chamar a atenção, como uma indicação inicial da direção de meu argumento. Podemos nos surpreender e, na verdade, estamos sempre um pouco fora de nós mesmos, ultrapassando ou ficando um pouco para trás e raramente em perfeito acordo com nós mesmos. Ao fazer esta observação, não estou nem apelando para o inconsciente, nem apresentando uma descrição da consciência. Meu ponto é sobre o “estar-no-mundo”, sobre a nossa condição humana de existência não só como seres com experiências próprias, mas como seres em relação aos outros. E aqui também somos inevitavelmente surpreendidos por outros, dada a impossibilidade da perfeita coincidência com eles em pensamento ou sentimento, humor ou motivação. Nesse sentido, o problema da subjetividade é que nunca somos completamente nós mesmos e o problema da intersubjetividade é que nunca estamos completamente de acordo com os outros.

Em um momento futuro, formularei uma tese sobre a religião que é prenunciada nessa observação sobre a “surpresa”. Antes, porém, devemos chegar a um consenso a respeito do que exatamente está incluso na “religião” como uma categoria de atividade humana e de experiência. Em 2002, em sua magnífica palestra para a Sociedade para a Antropologia da Religião, Edith

Turner confrontou diretamente este problema no seu título, que inclui a pergunta “O que a palavra ‘religião’ significa?”. Com isso, ela faz alusão à origem da palavra “religião” no latim *religare* (de *ligare*, “amarrar ou ligar”). Essa etimologia tem sido muitas vezes contestada. Recentemente, Jacques Derrida (1998), em uma reflexão sobre a fé e o conhecimento como fontes de religião, discute se a palavra deriva de *religare* ou *relegere* (a partir de *legere*, “colher ou recolher”). Mas o que ou quem está sendo ligado ou recolhido? Por quem? Para quê? E como proteção contra o quê? Quando usamos o adjetivo “religioso” para qualificar instituições, ideias, rituais, experiências ou imaginações, o que há de singular na adição da palavra? Qual é a diferença entre “a imaginação religiosa” e a imaginação *toutcourt*? Nessa perspectiva, para usar as palavras de Derrida, “Toda sacralidade e toda santidade não são necessariamente, no sentido estrito do termo, se é que há um, religiosas” (1998, p. 8-9).

Além disso, como Derrida insiste, assim que adotamos a palavra “religião” para designar o nosso interesse, “já estamos falando latim” (1998, p. 29). Isso significa que já estamos carregados de uma grande quantidade de bagagem cultural e histórica, sedimentada através da profunda mudança personificada na sucessão do Império Romano pelo Sacro Império Romano, pela Igreja Romana e pela Pax Americana. Na verdade, é simples o suficiente para relativizar a palavra com alguns exemplos. Em japonês, a palavra que se traduz como “religião” se aplica apenas às chamadas novas religiões, e não aos cultos estabelecidos do budismo ou do xintoísmo. Em navajo, não há nenhuma palavra genérica para “religião”, embora existam palavras para “santo” e para “cerimônia sagrada”.

Se a palavra “religião” carrega muita bagagem, também não podemos depender do neologismo, como em “numinoso”, termo cunhado por Rudolf Otto (1923) a partir do latim *numen*, de modo um tanto artificial, com base no modelo de derivação de “ominoso”, de *omen*. Também não parece seguro simplesmente somar todo o vocabulário relevante de palavras – religião, numinoso, sagrado, santo, sobrenatural, divino, transcendente, oculto, mistério, sacrifício, salvação, fé – e declarar que a sua soma constitui o nosso interesse. As relações entre esses termos são infinitamente sutis e temos de ser

cuidadosos no que se refere aos perigos existentes na tentativa de construir uma definição universalista de religião, como fez Talal Asad (1993) em sua crítica à conhecida definição dada por Clifford Geertz (1966). No entanto, sou a favor de manter a “religião” como parte do nosso repertório conceitual: a crítica à categoria feita por Asad era necessária, mas não elimina a religião como categoria antropológica, se comparada à crítica da “história” feita por Wolf (1982) ou à crítica da “cultura” de Abu-Lughod (1991), que forçaram os estudiosos a parar de usar esses termos. Tais críticas não nos forçaram a abandonar nossos conceitos; ao contrário, elas nos levam a usar os conceitos de forma mais sensata.

Nesse sentido, temos menos sucesso tentando delinear os limites da religião como uma categoria do que (seguindo um palpite dos cognitivistas) procurando um protótipo em torno disso que chamaremos provisoriamente de “religião”. Esse protótipo seria, em um sentido particular, a origem da religião – sua fonte experiencial, seu núcleo fenomenológico. Minha tese acerca desse problema é que a religião está baseada e elaborada a partir de um sentido primordial de “outridade” ou alteridade. Além de tudo, por causa disso, a sensibilidade religiosa existe *sui generis*, isto é, não é redutível a qualquer outra categoria. Mas deixe-me dizer isso mais precisamente:

Tese: A alteridade é o cerne fenomenológico da religião.

Corolário: Na medida em que a alteridade é parte da estrutura do estar-no-mundo – uma estrutura elementar da existência –, a religião é inevitável, talvez até necessária.

No restante deste ensaio, elaborarei, qualificarei e ilustrarei essa tese e sua consequência direta. Para começar, a alteridade não é objetiva e tampouco absoluta. No sentido em que a estou usando, a alteridade é um componente fundamental da subjetividade e da intersubjetividade e é assim que faz parte da estrutura do estar-no-mundo. Ela pode não só ser elaborada para o monstruoso, bem como para o divino, mas pode ainda ser transformada em identidade, intimidade ou familiaridade. Certamente, os místicos têm descoberto que o totalmente outro pode ser modulado no totalmente um e que, de qualquer maneira, é igualmente impressionante.

ALTERIDADE ORIGINÁRIA

Vamos começar com William Blake, mestre poético da alteridade e da imaginação, a partir de *O Casamento do Céu e do Inferno* (1988, p. 38):

Os Poetas antigos animaram todos os objetos sensíveis com Deuses ou Gênios, chamando-os pelos nomes e adornando-os com as propriedades de florestas, rios, montanhas, lagos, cidades, nações e qualquer coisa que seus sentidos ampliados e numerosos pudessem perceber. E, particularmente, eles estudaram o gênio de cada cidade e país, colocando-o sob a sua deidade mental. Até que se formou um sistema, do qual alguns tiraram proveito, e escravizou o vulgo pela tentativa de tornar reais ou abstratas as deidades mentais de seus objetos. O Sacerdócio começa assim: escolhendo as formas de culto a partir de contos poéticos. E, finalmente, eles disseram que os Deuses haviam ordenado tais coisas. Assim, os homens esqueceram que Todas as divindades residem no peito Humano.

A teoria de Blake é, evidentemente, uma teoria do animismo primitivo, mas está ainda mais ligada a uma teoria que traz à tona as capacidades poética e corporal possíveis pelos “sentidos ampliados e numerosos” do momento pré-queda. Para Blake, a queda é um voo da concretude à abstração e à escravidão da mistificação. Esquecer que todas as deidades residem no peito humano é, para Blake, equivalente a dizer que a “conexão” alcançada pela religião é a ligação, ou ruptura, da imaginação humana. O manifesto de Blake é repleto de significados, tendo ligação com a origem histórico-existencial já traçada da religião e, por outro lado, tendo a ver com a “interiorização” implícita da residência de deidades no peito humano e, ainda, com o humanismo na postura cética dos poetas – e dos intelectuais – acerca da religião. Nesta seção vou discutir a origem e a interioridade, retornando ao problema do ceticismo mais tarde.

A noção de uma “origem” da religião pode ser entendida tanto em um sentido histórico quanto fenomenológico ou, em outras palavras, em um sentido temporal e existencial – exatamente como a palavra “momento”

pode significar tanto uma porção minúscula do tempo quanto a importância em termos de influência ou de efeito. Quero esclarecer o sentido em que entendo alteridade como sendo a “origem” fenomenológica da religião. Ao buscar ajuda sobre esse tema de uma perspectiva antropológica, não será suficiente seguir o caminho mais óbvio em direção aos mestres contemporâneos Victor Turner, Clifford Geertz e Mary Douglas, pois, por mais penetrantes que sejam suas análises, seus estudos de religião muitas vezes são meios para um fim, em vez de tentativas de compreender a religião em seu próprio direito. A religião oferece claras e convincentes performances e imperativos simbólicos para o comportamento e isso, por sua vez, pode nos dizer muito sobre culturas e vida social. Para o nosso propósito presente, entretanto, falaremos brevemente sobre dois estudiosos que efetivamente fazem da religião o seu próprio problema: Weston La Barre e Roy Rappaport.

A primeira coisa que se nota sobre esses dois pensadores tão diferentes é que suas obras-primas sobre religião compartilham uma preocupação com as origens. O subtítulo de *Ghost Dance*, de La Barre (1970), é *As Origens da Religião* (*The Origins of Religion*), e o do póstumo *magnum opus* de Rappaport (1999) é *Ritual e Religião na Formação da Humanidade* (*Ritual and Religion in the Making of Humanity*). Ambos estão interessados, cada um à sua maneira, na adaptação e na evolução, e estão menos preocupados com a natureza da cultura e da sociedade do que com a natureza da humanidade, tal como é através da religião. Ambos fazem referência explícita às noções do numinoso e do *mysterium tremendum* de Rudolf Otto, sendo Rappaport mais favorável a elas do que La Barre. Mais pertinente para o meu argumento é o fato de que ambos buscam as origens da religião e do sagrado na biologia. Quero chamar a atenção para uma correspondência entre o que aparece no trabalho deles como um apelo à origem evolutiva por meio da biologia e o que estou tentando delinear como uma origem existencial através da corporeidade, com o ponto de correspondência entre os trabalhos sendo o senso de alteridade.

Na formulação de La Barre, a resposta religiosa é exclusivamente humana e estranha para animais, porque “o contexto é o núcleo familiar

universalmente humano, a condição é a neotenia humana individual” (1970, p. 12). Neotenia é a condição humana de ter nascido imaturo. Em comparação com outros animais, temos um grande cérebro que continua crescendo depois do nascimento, além de uma aprendizagem geralmente não baseada no instinto e uma adolescência prolongada. No contexto da “dependência do organismo inacabado extremamente intensificada por parte dos mamíferos” (p. 94), “a neotenia humana não só fornece condições para a aprendizagem tanto da cultura de grupo quanto do caráter individual, mas também forma a matriz experimental para magia e religião e se aprofunda para a visão científica de mundo” (p. 87). Em termos biológicos, o ambiente eficaz para o bebê não é o ambiente material, mas sim aquele criado por outras pessoas. “O ser humano biologicamente infantilizado aprende sua humanidade da infância em diante. Essa humanidade surge nas experiências psicológicas de seu próprio ambiente animal. A realidade emocional da magia e da religião reside precisamente nessas experiências” (p. 357). Para La Barre, os sentimentos de dependência e poder são originários de experiências de onipotência infantil e de onipotência subsequente dos pais, principalmente do pai. Seu argumento psicanalítico de neotenia é uma maneira de basear a alteridade no corpo e assimilar o que é totalmente outro da religião ao que é intimamente outro do pai.

Rappaport aborda esse tema da dependência infantil, embora, começando a partir de Erik Erikson, ele o faça em referência à experiência da criança com a mãe, ao invés de com o pai. Ele também chama a atenção para a “pseudoinfância” evocada em alguns rituais, o que sugere que ela pode ter “sua origem ontogenética na relação das crianças em fase pré-verbal com suas mães” (1999, p. 390). Várias páginas antes, ele traz Bateson citando Aldous Huxley sobre compreender um estado de graça ou santidade, sendo que, para Rappaport, “o santo” é a união dos aspectos discursivos e não discursivos da experiência humana ou, em seus termos, a união do sagrado e do numinoso: “a comunicação e o comportamento dos animais têm uma ingenuidade, uma simplicidade, que o homem perdeu. O comportamento do homem é corrompido pelo engano – até mesmo pelo autoengano –, pelo

propósito e pela autoconsciência. Como Huxley viu a questão, o homem perdeu a ‘graça’ que os animais ainda têm” (p. 384). Agora, a pseudoinfância e a graça do animal são incomensuráveis, tanto porque uma é pré-verbal quanto porque a outra é não verbal e porque, para a criança, já há um poderoso outro, enquanto que para o animal, não.

Rappaport sugere fortemente que, se houve tal queda da graça na evolução humana, ela surgiu através da evolução da linguagem e da alienação de partes da psique de uma a outra que ela provoca. O surgimento da linguagem criou uma ruptura originária, uma profunda alteridade. Ele frequentemente chama a atenção para o argumento de Martin Buber de que a raiz do mal é a dupla capacidade dos seres humanos de mentir e apresentar alternativas, e também enfatiza que essas possibilidades foram constituídas pelo surgimento da linguagem. Ao mesmo tempo, ele sugere que “o sagrado é inconcebível na ausência da linguagem”, que é exclusiva para os seres humanos, mas, por outro lado, também afirma que “a linguagem não poderia ter surgido na ausência de religião” – elas são coevas (1995, p. 602; 1979, p. 210). De fato, a linguagem e o sagrado “surgiram juntos em um processo de causa mútua formalmente semelhante, e provavelmente concomitantemente, ao que se diz ter organizado a evolução interdependente da inteligência humana e da tecnologia humana” (1999, p. 418).

Na verdade, a semelhança formal destes dois pares evolutivos é apenas aparente, pois enquanto a inteligência e a tecnologia se desenvolveram de forma complementar, na opinião de Rappaport, a linguagem e o sagrado se desenvolveram em oposição ou reversibilidade. Em outras palavras, se o aparecimento da linguagem introduziu alteridade na estrutura da existência, houve um segundo nível de alteridade simultaneamente introduzido no interior da estrutura da linguagem, em que um termo incessantemente corrige o outro. Em termos de adaptação, que Rappaport entende como sendo os processos pelos quais os sistemas vivos se mantêm apesar de perturbações (1999, p. 408), “a santidade tornou possível para as associações de organismos persistirem apesar das crescentes ameaças às suas ordenadas vidas sociais devido ao aumento da habilidade de seus membros de mentir”

(p. 416). “As inúmeras possibilidades inerentes às palavras e suas combinações são limitadas, reduzidas e ordenadas pela Palavra inquestionável enunciada em rituais de cânone aparentemente invariável. A santidade exige uma versatilidade que de outra forma poderia gerar caos” (p. 418).

Para colocar isso de forma ligeiramente diferente (como Rappaport faz de uma forma que interpretaremos como consistente), para Rappaport, existe tanto uma ruptura perigosa e potencial de caos na linguagem quanto uma conexão direta que conduz da linguagem ao logos. Ele entende que logos é uma concepção praticamente pancultural de um princípio cósmico da ordem que sustenta o sagrado e a santidade, o ritual e as fundações religiosas da humanidade. Ele se refere à “importância histórica da linguagem para o mundo além da espécie em que ela apareceu. [...] A linguagem tem se estendido para além da espécie em que surgiu de maneira cada vez mais forte, de forma a reordenar e subordinar os sistemas naturais de que as populações dessa espécie participam” (1995, p. 606-607). Essa formulação de Rappaport aparece para dar quase uma intencionalidade própria à linguagem, uma alteridade que prenuncia a sua interpretação na experiência humana como logos. Essa formulação revela a alteridade dentro da linguagem, a divisão que opõe santidade e logos contra as mentiras e alternativas. E, finalmente, essa análise apresenta um terceiro nível de alteridade, mostrando que tanto na forma positiva quanto na negativa, como logos e mentira, ela aparece de maneira convincente em ambos os lados do sagrado – o sagrado discursivo e o numinoso não discursivo.

Devemos nos voltar agora para a segunda questão evocada pelo argumento de Blake, a aparente “interioridade” sugerida pela sua referência à residência de deidades no peito humano. William James (1961) baseou seu conhecido estudo da religião no interior mais agudo e extremo, nos momentos espirituais, pessoais e solitários de gênios religiosos, buscando a essência das experiências religiosas naquelas “que são as mais unilaterais, exageradas e intensas”. A estratégia inversa de buscar o critério mínimo da experiência religiosa – o cerne fenomenológico que é a origem do símbolo, do sentimento e da instituição religiosos – pode ser igualmente produtiva. Em vez de analisar os momentos

mais religiosos do homem mais religioso, queremos saber sobre os momentos mais marginalmente religiosos da pessoa menos religiosa.

As ideias de James foram abordadas por dois antropólogos eminentes na William James Lecture sobre Variedades da Experiência Religiosa em sua instituição de origem, Harvard. A palestra de 1998 foi ministrada por Clifford Geertz que, como se poderia supor, muda o fundamento da discussão do plano solitário para o plano coletivo. Ele sugere que os nossos tempos exigem termos “mais firmes, mais determinados, mais transpessoais, extrovertidos”, tais como “significado”, “identidade” e “poder” (todos escritos com letras maiúsculas e colocados dentro de aspas assustadoras) (2000, p. 175), em detrimento de “experiência”. No entanto, no final, ele reconhece que a sensibilidade de James continua sendo relevante para a nossa época de mudança religiosa sísmica na medida em que fornece “relatos circunstanciais das inflexões pessoais do engajamento religioso que vão muito além do pessoal” e reflete uma “abertura ao estrangeiro e ao desconhecido, ao particular e ao incidental, sim, até mesmo ao extremo e ao insano” (p. 185). Para prenunciar as implicações de meu argumento, essa abertura à alteridade e ao desconhecido é precisamente a via pela qual podemos e devemos traçar a ligação entre experiência pessoal e, nas palavras de Geertz, os “conflitos e dilemas do nosso tempo” (p. 185).

Na William James Lecture de 1997, Arthur Kleinman toma o rumo oposto ao abraçar explicitamente uma antropologia de experiência. Para Kleinman, o ponto de convergência entre uma antropologia de experiência e o estudo da religião está se desestabilizando, não tanto no sentido da teodiceia, mas no sentido em que constitui “o material da experiência que convoca indagação” (1997, p. 316). Falando do paradigma weberiano representado em algum grau por Geertz, ele é levado “a falar quase de uma tirania do sentido” (p. 317) que suprime os “fragmentários, contraditórios, mutáveis, não expressos e inexprimíveis” aspectos das condições sensoriais, da sensibilidade moral e estética, da agência muscular e da ação, das relações sociais e das memórias. Citando Primo Levi e Veena Das, ele observa que atribuir sentidos pode ser inadequado, distorcido e desumano, “uma ferramenta

política que retrabalha a experiência para que ela esteja em conformidade com as exigências do poder” (p. 318). Novamente para prenunciar o meu argumento, Kleinman sugere que a alteridade profunda do sofrimento só pode ser compreendida na medida em que se entende que “a experiência está ao mesmo tempo dentro e fora dos limites do *body-self*, entrando e saindo como se aquele corpo fosse permeável” (p. 326) e que a criação de significado tem mais consequências na medida em que é uma ponte entre as representações culturais e os processos transpessoais, por um lado, e entre os processos corporais e a subjetividade corporificada, por outro.

O tema da alteridade, compartilhado nas reflexões acima, fala diretamente à minha tese sobre o cerne fenomenológico da religião. A pista mais explícita sobre o que constitui esse cerne, no entanto, vem do trabalho de fenomenólogos da religião. Aqui estou pensando não tanto no amplamente lido Elíade, mas sim nos menos conhecidos Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw. Entre os antropólogos, van der Leeuw é praticamente desconhecido, e Otto muitas vezes é emblemático das teorias anacrônicas da religião. Como um estudante nos anos 70, aprendi sobre o estudo da religião de um ponto de vista antropológico que reconheceu precursores cujas ideias eram seminais, mas que foram agora entendidas como estranhas e fora de moda – entre eles Sir James George Frazer, Max Muller, Edward Tylor, Numa-Denis Fustel de Coulanges e Rudolf Otto. Lembro-me de ter ficado surpreso em algum momento por descobrir que Otto era relativamente contemporâneo e continuava a ser lido seriamente em determinados setores dos estudos da religião.

Para Otto, o objeto para o qual a consciência numinosa é dirigida é um *mysterium tremendum et fascinans*, e ele descreveu sua característica central da seguinte forma (1923, p. 26-27):

Considerado no sentido religioso, aquilo que é “misterioso” é – para dar talvez a mais marcante definição – o “totalmente outro”, que vai bem além da esfera usual, inteligível e familiar, o que, portanto, está completamente fora dos limites do “comum” e é contrastado com ele, enchendo a mente de

admiração e espanto vazios. [...] a característica essencial [...] se encontra em um “momento” peculiar da consciência, a saber, o *estupor* diante de algo “totalmente outro” [...].

A invocação de total admiração, espanto e estupor é impressionante, mas gostaria de chamar a atenção para o fenômeno do “totalmente outro”, apontando também para a maneira como Otto cita os limites do “comum” (um problema ao qual voltaremos). Van der Leeuw (1986 [1938], p. 23) fez uma observação correspondente sobre o objeto da religião:

A primeira afirmação que podemos fazer sobre o Objeto da Religião é um “Outro” altamente excepcional e extremamente impressionante. Subjetivamente, mais uma vez, o estado inicial da mente do homem é espanto e, como Soderblom observou, isso é verdade não só para a filosofia, mas também para a religião. Até agora, deve-se observar, não estamos de forma alguma preocupados com o sobrenatural ou o transcendente: podemos falar de “Deus” num sentido meramente figurativo, mas surge e persiste uma experiência que se conecta ou se une ao “Outro” que assim se impõe [...]. Esse Objeto parte de tudo o que é habitual e familiar e isso novamente é a consequência do *Poder* que gera.

Essa formulação é um pouco mais sóbria que a de Otto, até mesmo no modo como ela identifica espanto como o estado inicial da mente do homem. Também, pelo menos momentaneamente, fala de Deus em sentido figurativo e do sobrenatural e do transcendente como secundários para o encontro com a alteridade. Depois, há o poder, que van der Leeuw inicialmente elabora como uma potência sublime usando exemplos etnográficos familiares de *mana* e *orenda*. Otto também evoca a noção de poder, mas, à sua maneira caracteristicamente mais dramática, inicialmente elabora-o como uma avassaladora “majestade terrível” (1923, p. 20).

Buscando compreender a alteridade sob esse prisma, vale a pena notar que a oposição veemente aos fenomenólogos da religião persiste. Por exemplo, como se William James tivesse iniciado algum tipo de processo degenerativo, o filósofo Giorgio Agamben identifica Otto como o ápice da “psicologização”

da experiência religiosa. Agamben afirma que com o “conceito do sagrado que coincide completamente com o conceito do obscuro e do impenetrável” de Otto, “uma teologia que tinha perdido toda a experiência da palavra revelada celebrou sua união com uma filosofia que havia abandonado toda sobriedade diante do sentimento. O fato de o religioso pertencer inteiramente à esfera da emoção psicológica e ter essencialmente a ver com calafrios e arrepios – esta é a trivialidade que o neologismo ‘numinoso’ teve que vestir como ciência” (1995, p. 78). Essa crítica, de fato, captura um pouco do sabor do texto de Otto, mas no seu duro desdém desperdiça a joia embutida na ideia. Tomando um rumo crítico diferente, Donald Wiebe (1999) identificou o trabalho de van der Leeuw como uma busca religioso-cultural cujo efeito é depreciar e prejudicar o estudo científico da religião. Wiebe cita o interesse de van der Leeuw na compreensão de fenômenos de acordo com o seu conteúdo espiritual e sua afirmação de que todo entendimento é, em última instância, religioso na medida em que “todo significado mais cedo ou mais tarde leva ao significado final” (p. 180). Mas sejamos conscientes de que, nos estudos religiosos, as apostas na batalha entre explicação e compreensão são ainda mais elevadas do que para a mesma batalha em antropologia. Nos estudos religiosos, a importância científica é confrontada com o compromisso teológico, e admitir que a religião tem qualquer existência *sui generis* implica a conclusão teológica (ver Allen, 1996). Na antropologia, a consideração causal é confrontada com a interpretativa, com o problema sendo o mérito relativo de métodos difíceis (prefiro dizer “frágeis”) e suaves (ou “flexíveis”), e o debate sobre a religião ter ou não um estado *sui generis* é frequentemente deixado de lado ou reconhecido como uma questão mais ligada à teoria do que à teologia.

O problema com essas formulações não é apenas que os fenomenólogos eram excessivamente psicológicos em suas abordagens, nem é o simples fato de os teólogos serem cristãos e, portanto, serem tanto espiritualmente comprometidos quanto etnocêntricos. O problema é teórico ou, talvez mais precisamente, metodológico e deriva da reificação da alteridade como um objeto, tornando-a “distante”, de tal forma que podemos estar “em sua

presença”. Se alguém puder suspender essa reificação descobrirá, como Charles Long observou, que “Otto está nos dizendo que é possível experienciar para além do esquema categórico”, isto é, ter “experiência da realidade como *a priori*, como um dado que ainda não se tornou uma estrutura do projeto humano” (1976, p. 402), em suma, como simplesmente outro. Acho que podemos dar à ideia básica uma fundamentação que não é teológica, mas que explica a possibilidade e, talvez, a inevitabilidade da religião. Meu argumento é que a alteridade é um aspecto fundamental do ser humano – digamos uma estrutura elementar da existência – e que o não reconhecimento desta resultou tanto em miséria incalculável quanto em criatividade sem limites na vida humana. Isso não é nada mais nada menos do que aquilo que Blake disse em *O Casamento do Céu e do Inferno*.

Em suma, o erro dos fenomenólogos foi fazer uma distinção entre o objeto e o sujeito da religião, quando o objeto real da religião é a própria objetificação, a separação do sujeito e do objeto que nos faz humanos e, no mesmo movimento, nos concede – ou nos sobrecarrega com – a inevitabilidade da religião. O “objeto” da religião não é o outro, é a aporia existencial da própria alteridade. A dificuldade de reconhecer isso é precisamente a dificuldade de distinguir uma linguagem psicológica de uma existencial e mover-se de uma linguagem de interioridade para uma linguagem de intersubjetividade. Dito isso, a nossa tarefa é reabilitar a ideia básica desses escritores à luz da interpretação antropológica e atualizá-la à luz das teorias contemporâneas sobre alteridade.

ALTERIDADE ÍNTIMA

Para Otto, o numinoso só pode ser compreendido “por meio da maneira especial como se reflete na mente em termos de sentimento”. Seguindo Schleiermacher, ele identifica esse sentimento como um certo tipo de dependência (mas é realmente um sentimento de contingência?) cujo objeto é o numinoso. Curiosamente, ele chama isso de “sensação-da-criatura [...] a emoção de uma criatura, submersa e sobrecarregada no seu próprio nada

em contraste com aquela que é suprema acima de todas as criaturas” (1923, p. 10). Essa criatura é a criança, o animal ou o adulto em oração? Foi dito que os macacos não sabem nadar e muitas vezes entram em pânico e se afogam, porque, ao contrário de outros mamíferos, incluindo cães e cavalos, que nadam instintivamente, eles são seres racionais e a razão lhes diz que eles vão se afogar se respirarem na água. Os seres humanos também não podem nadar instintivamente, mas temos a capacidade de imaginar além da razão e isso nos permite transcender a nós mesmos – surpreender a nós mesmos – e descobrir como se movimentar na água.

A imagem da água, de estar submerso, a invocação da criatura, da dependência e, acima de tudo, da nossa tentativa de compreender a alteridade sugerem a relevância da teoria da religião de Georges Bataille, em que a animalidade e a água figuram fortemente. O trabalho de Bataille invoca uma profunda alteridade por meio da inversão da relação esperada entre imanência e transcendência. Na visão dele, o objetivo da religião é recuperar a intimidade de uma imanência anterior a toda alteridade, e ele mostra como isso é estranho. A imagem principal é a de um animal comendo outro. “Quando um animal come outro, o que está em jogo é sempre uma criatura semelhante àquela que come” (1989, p. 17), no imediatismo completo e sem haver qualquer relação de subordinação, diferença, dependência, transcendência, objetificação, descontinuidade, consciência ou duração entre os dois. Uma vez que para o animal nada é dado ao longo do tempo, a destruição daquele que é comido é “apenas um desaparecimento em um mundo onde nada é posto para além do presente” (p. 18). Bataille pode responder a Otto que esse é o sentimento original do indivíduo ao contrário do sentimento de ter sido criado que Otto sugere. E muito além da sensação de estar submerso, muito além até da sensação “oceânica”, essa imanência íntima final da animalidade é um modo de estar “no mundo como a água na água.”

Para Bataille, o momento que nos torna humanos é o momento em que postulamos um objeto. O objeto inicial é a ferramenta, a “forma nascente do não-eu” (1989, p. 27) e o momento de alteridade e descontinuidade constituído por postular um objeto é o que Bataille chama de “transcendência”.

A partir desse momento, ele demonstra um inexorável desdobramento de uma consciência que reduz a imanência original do mundo à “coisalidade” e inventa um ser supremo que também é um tipo de coisa consideravelmente empobrecida do sentido animal de continuidade. A descontinuidade se multiplica à medida que os seres humanos consecutivamente desenvolvem sacrifício, festivais, estado de guerra, ordem militar, império universal e a ordem industrial por meio de processos incluindo o dualismo, a razão, a transcendência, a mediação, a moral, a consciência clara e a autoconsciência soberana (p. 56-57):

O homem é o ser que perdeu, e até mesmo rejeitou, aquilo que ele obscuramente é, uma intimidade vaga. A consciência não poderia ter se tornado clara no decorrer do tempo se não tivesse sido afastada de seus conteúdos complicados, mas a consciência clara está ela mesma procurando o que ela mesma perdeu e o que deve perder novamente, uma vez que se aproxima disso. É claro que o que ela perdeu não está fora dela; a consciência se afasta de sua própria intimidade obscura. A religião, cuja essência é a busca por intimidade perdida, se resume ao esforço de consciência clara que quer ser uma autoconsciência completa: mas esse esforço é inútil, já que a consciência da intimidade só é possível em um nível em que ela deixa de ser uma operação cujo resultado implica duração, isto é, no nível em que a clareza, que é o efeito da operação, não é dada.

Como somos humanos, já estamos no mundo a partir da postura da alteridade, de modo que, paradoxalmente, a identidade e a continuidade são estranhas para nós e, portanto, assustadoras e “vertiginosamente perigosas” (p. 36). É a imanência e não a transcendência que constitui a verdadeira alteridade do esquecimento animal ao qual aspira a nossa consciência, mas que, assintoticamente, “ela deve perder novamente, uma vez que se aproxima disso” (p. 57).

Em outras palavras, “a intimidade é o limite da consciência clara” (Bataille, 1989, p. 99); a consciência, como tal, não pode captar a intimidade porque a intimidade não pode ser reduzida a uma coisa. Mas a consciência pode

desfazer-se, reverter suas operações redutoras para reduzir-se à intimidade por meio da dissolução e destruição dos utilitários “objetos como aqueles no campo da consciência”, assim retornando “para a situação do animal que come outro animal” (p. 103). O ato soberano de destruir objetos é, simultaneamente, a destruição do sujeito como um indivíduo, “mas é na medida em que a consciência clara prevalece que os objetos realmente destruídos não destruirão a própria humanidade” (p. 103). Essa é uma forma de violência, mas é necessária – e aqui estou eu novamente lembrando-me de Blake – “para qualquer um a quem a vida humana é uma experiência a ser levada tão longe quanto possível” (p. 110) e ela leva diretamente ao limite, ao impossível. Quando buscamos a estrutura existencial dessa alteridade final, devemos nos guiar pela observação de Bataille de que o primeiro objeto da humanidade é a ferramenta e combiná-la com a intuição de Marcel Mauss (1950) de que a primeira ferramenta da humanidade é o corpo. Mas o corpo é também o local em que esta “violência internamente arrebatadora que anima o todo [...] revela o impossível em riso, êxtase ou lágrimas” e esse impossível é nada mais do que “a autoconsciência soberana que, precisamente, não se afasta mais de si mesma” (p. 111).

Temos mais a fazer em especificar essa alteridade corporificada, mas vamos persegui-la por meio da intimidade. Os fenomenólogos da religião não só tinham uma compreensão muito objetificada do “totalmente outro”, mas uma definição muito grandiosa. Em vez do “totalmente outro” projetado na majestade cósmica, quero voltar a nossa atenção para o outro na sua qualidade íntima. A alteridade íntima que vou justapor ao “totalmente outro” não é a intimidade da animalidade, mas a que só pode ser um indício daquela intimidade, na medida em que começa necessariamente da nossa consciência humana. Como vimos, uma das maneiras como Otto caracterizou o totalmente outro foi dizendo que estava fora da esfera do comum, e, de fato, ele igualou o estranho ao numinoso (1923, p. 40). Aqui, devemos levar Freud em conta pela maneira como ele captura uma alteridade muito mais íntima nesse sentimento. Em seu estudo das representações religiosas do monstruoso, Tim Beal compara as abordagens dos

dois escritores do estranho ou *unheimlich* da seguinte forma: “O que Otto chama de ‘totalmente outro’, Freud chamaria de ‘outro’ apenas na medida em que foi reprimido. Para Freud, o *unheimlich* é apenas ‘fora de casa’ (a casa do eu, da cultura, do cosmos), na medida em que ele está escondido dentro da casa” (2002, p. 8). No entanto, a progressão do eu para o cosmos dentro da colocação de Beal é, por si só, um indício de que não precisamos escolher entre os dois, pois o totalmente outro e o intimamente outro são dois lados da mesma moeda.

A imagem da alteridade em Freud, no que se refere ao nosso tema, encontra-se mais na noção do estranho do que na noção do Id principal ou do inconsciente escondido. Minha ênfase não é no estranho como algo assustador, mas no estranho como algo perto de nós, algo que é intimamente outro. Em primeiro lugar, há algo estranho em relação à própria palavra: não só *unheimlich* pode referir-se tanto ao totalmente outro quanto ao intimamente outro, mas também a raiz da palavra *heimlich* pode, em certos contextos, significar o seu oposto. *Heimlich* pode significar algo que é familiar ou agradável, mas também algo escondido e mantido fora de vista. Embora Freud não seja claro sobre a relação precisa entre os dois significados, parece haver um desenvolvimento no sentido de que o que é familiar torna-se privado, o que é privado torna-se oculto e que está oculto torna-se assustador. Em todo caso, existe uma alteridade semântica nessa palavra de tal modo que “*heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve no sentido da ambivalência, até que, finalmente, coincide com o seu oposto, *unheimlich*” (1955, p. 226).

A famosa conclusão de Freud é que o estranho acontece na recorrência de algo que tem sido reprimido, algo originalmente familiar que, por meio dessa repressão, tornou-se alienado e ameaçador no sentido de que, embora possamos ansiar por retornar ao útero, ficaríamos aterrorizados de estar lá de novo, ou no sentido de que a experiência de ter um duplo, tranquilizadora em uma idade muito jovem, torna-se um prenúncio de morte muito mais tarde. Para Freud, os fatores que transformam algo simplesmente assustador em algo estranho incluem o apagamento da distinção entre a imaginação

e a realidade – encontrado no animismo, na magia e na feitiçaria –, a onipotência infantil de pensamentos, a ambivalência humana em relação à morte, a repetição involuntária e o complexo de castração (1955, p. 243). Freud qualifica sua justificativa como talvez satisfatória para o interesse psicanalítico, mas não para o interesse estético pelo estranho. Ele diferencia o estranho que realmente experimentamos daquele que é retratado na arte e na literatura. Embora não diga nada explicitamente sobre a religião, ele aborda o tema ao resumir os dois fenômenos estritamente relacionados que são as fontes do estranho: “Uma experiência de estranhamento ocorre tanto quando os complexos infantis que foram reprimidos são uma vez mais revividos por alguma impressão, quanto no momento em que crenças primitivas [animismo] que foram superadas [pela razão] parecem mais uma vez ser confirmadas” (p. 249).

Freud descarta muito facilmente, penso eu, a importância de uma teoria rival que destaca a incerteza sobre algo estar vivo ou não – um corpo ambiguamente vivo ou morto, um robô ambiguamente animado ou inanimado – porque ela não se encaixa na justificativa psicanalítica. Também é curioso que, entre os seus exemplos, ele não mencione a sensação de uma presença que não está realmente lá. Essa seria uma sensação que poderíamos contrastar tanto com o sentimento de presença divina invisível na experiência religiosa quanto com a sensação de intimidade concreta no carinho de outra pessoa. Mas juntando essa noção a outra um pouco mais ampla da alteridade, baseada na intuição de Freud, podemos ver uma das razões pelas quais a religião nunca poderá acabar – ela sempre vai retornar, e vai retornar em uma série de formas. Na linguagem que venho desenvolvendo aqui, o retorno do reprimido é a traição inevitável da identidade pela alteridade, o reencantamento do mundo que se impõe assim que esse mundo desencantado finalmente se torna tão familiar que começa a parecer estranho – essa estranha intercambiabilidade ou transponibilidade de *heimlich* e *unheimlich* da qual Freud fala. Ao menos, tal análise pode tornar mais fácil entender a noção de hierofania de Eliade (1958) não como uma manifestação da divindade, mas como um ressurgimento da alteridade, um momento espontâneo ou uma

redução do véu de presunção cultural que cobre a ilusão de autoidentidade. O ponto novamente é que o outro está muito mais perto do que seríamos levados a crer pelos fenomenólogos da religião ou, ao menos, que não há compreensão do totalmente outro sem o outro íntimo.

Deixe-me especificar esse senso de alteridade íntima com um exemplo etnográfico concreto de meus estudos de cura Carismática Católica. Naquilo que chamei de “performances imagéticas”, Jesus ou a Virgem Maria muitas vezes apareciam ou eram evocados em oração curativa que tomava a forma de visualização, na qual uma dessas presenças divinas falava e envolvia a pessoa aflita em um abraço curativo. Embora essas presenças possam ser entendidas como objetos transicionais internos em um sentido psicanalítico e, até mesmo, objetos ideais ou Outros – com os quais se pode ter uma relação íntima e madura que serve como um protótipo para a intimidade como um aspecto de um eu sagrado –, eu queria levar a interpretação mais longe. Sugerir que essa experiência é uma verdadeira intimidade com um aspecto primordial do eu que é a base existencial tanto para a sua indeterminação fundamental quanto para a possibilidade de uma relação intersubjetiva – sua própria alteridade inerente. Em outras palavras, o Jesus imagético é a alteridade do eu. Nesse sentido, falar de intimidade consigo mesmo não é falar metaforicamente. É, em vez disso, dizer que a capacidade para a intimidade começa com uma aceitação existencial da alteridade do eu e que a presença de Jesus é uma metáfora corporificada para essa condição de indivíduo. Esse é o Jesus que fala com uma “voz mansa e delicada” e cuja presença é um ato de imaginação (Csordas, 1994, p. 57-58).

Essa alteridade íntima aparece novamente na prática carismática de “descansar no Espírito”, em que uma pessoa é dominada por poder e presença divinos e cai, normalmente a partir de uma posição em pé, em um desfalecimento sagrado. Embora, mais uma vez, não possamos deixar de fazer referência à psicanálise ao notar a passividade “oceânica” diante de uma deidade paterna onipotente que caracteriza essa experiência, também sugeri que a experiência é constituída na síntese corporal de processos individuais pré-objetivos. Isso quer dizer que a vinda à existência da “presença divina”

como um fenômeno cultural é uma objetificação da própria corporeidade. Considere o peso dos membros relatado por pessoas descansando no Espírito. Citando Plugge, R. M. Zaner aponta que “dentro da experiência reflexiva de um membro saudável, não importa o quão silencioso e sem peso ele possa ser em ação, há, contudo, escondido de modo indetectável, um certo ‘peso’” (1981, p. 56). Esse peso reificado de nossos corpos em conjunto com a *elevação* espontânea de performances corporais habituais define nossos corpos como simultaneamente pertencentes a nós e distantes de nós e, portanto, a alteridade do eu é uma alteridade corporificada. Enquanto descansa no Espírito, o peso que está sempre lá para nós indeterminadamente e pré-objetivamente torna-se determinado e objetificado. Sua alteridade essencial torna-se um objeto de atenção somática dentro do gestaltismo experiencial definido como presença divina. A presença divina é uma presença íntima de uma forma que, abrangendo várias modalidades do *body-self*, supera a companhia humana. Assim como a presença divina na performance imagética, descansar no Espírito, portanto, oferece tanto uma fonte substituta de intimidade para o solitário quanto um protótipo para a intimidade humana (Csordas, 1994, p. 246).

Essa alteridade do eu pode ser interpretada em, pelo menos, dois sentidos. De acordo com Zaner, a autopresença e a presença para o outro são os dois momentos fundamentais do eu. Zaner entende autopresença como “autorreflexividade situada” e presença para o outro como uma “urgência [...] para revelar-se a outros eus internamente realizados” (1981, p. 53). Isso é, de modo significativo, remissivo da urgência ou da energia que Otto diz ser um elemento do *mysterium tremendum* da religião. No entanto, no nível do intimamente outro, em vez do totalmente outro, acredito que aparece mais claramente como imaginação e desejo. A presença vívida de Jesus ou Maria na performance imagética carismática é uma maneira culturalmente específica de completar o segundo momento principal, proporcionando um Outro ideal para corresponder ao momento de autopresença.

Um segundo sentido da alteridade do eu se baseia em nossa própria corporificação. Zaner mostra que a inevitabilidade da nossa natureza

corporificada e as limitações que ela impõe contribuem para a sensação de que nossos corpos são, de certa forma, “outro” que não nós mesmos. Nossa intimidade com nossos próprios corpos também nos liga a tudo o que acontece com eles, e a percepção de que somos, assim, “suscetíveis ao que pode acontecer com as coisas materiais em geral” corresponde a experimentar o “calafrio” da mortalidade. Além disso, nossos corpos são sempre “presenças ocultas” para nós, tanto na medida em que os processos autonômicos normalmente ocorrem sem percepção (ver também Leder, 1990) quanto na medida em que persiste a possibilidade de nos vermos como objetos a partir da perspectiva do outro. Nossos corpos são assim presenças escondidas para nós, ao mesmo tempo em que são irresistivelmente nossos, e, a propósito, Zaner argumenta (1981, p. 54-55):

Meu corpo é ao mesmo tempo familiar e estranho, íntimo e estrangeiro: *acima de tudo “meu” e, no entanto, acima de tudo “outro”*, a base tanto para a interioridade subjetiva quanto para a exterioridade objetiva. Não importa o que eu queira, deseje ou planeje, irrevogavelmente “envelheço”, “fico cansado”, “sinto-me doente”, “sou enérgico”. [...] A base para *a alteridade do organismo corporificado* (e, assim, para a alteridade de todo o resto) *é a sua posse de uma vida própria*, mesmo quando a pessoa se sente mais “em casa” ou “em comunidade” com ele. [...] A alteridade do meu próprio corpo permeia assim a sua sensação de intimidade.

A necessidade dessa alteridade corporificada do eu, mesmo quando o indivíduo se sente mais “em casa”, evoca a noção de *heimlich* (comum) e de *unheimlich* (estranho). A discussão de Zaner mostra que o estranho está baseado não necessariamente em um reconhecimento abstrato da mortalidade, mas na concretude da existência cotidiana corporificada, em que o “calafrio” está presente mesmo “em casa”.

Elizabeth Grosz leva essa linha de pensamento um pouco adiante, não só baseando a alteridade na corporificação, mas tornando-a a exata pré-condição da corporificação (1994, p. 209):

Os próprios corpos, em suas materialidades, nunca são autopresentes, coisas certas, imediatas, autoevidências definidas, porque corporeidade e corporalidade insistem na alteridade, tanto a alteridade que carregam dentro de si (o coração da psique reside no corpo; os princípios do funcionamento do corpo são de natureza psicológica e cultural) quanto aquela alteridade que lhes dá sua própria concretude e especificidade (as alteridades constituintes de raça, sexo, sexualidades, especificidades étnicas e culturais). A alteridade é a própria possibilidade e o próprio processo da corporeidade: ela condiciona, mas é também um produto da flexibilidade ou plasticidade dos corpos que os torna diferentes de si mesmos, diferentes de sua “natureza”, de suas funções e identidades.

Grosz faz esses comentários sobre alteridade no contexto da diferença sexual e seremos obrigados a voltar a essa questão também. Em geral, a insistência na alteridade da qual ela fala é uma consequência direta da flexibilidade e da plasticidade indeterminadas que são enfatizadas por grande parte do conhecimento contemporâneo sobre corporeidade e, para o nosso objetivo, pode ser identificada com a espontaneidade do corpo em contraste com suas funções e ciclos “naturais” (regulares e governadas por leis).

ALTERIDADE CORPORIFICADA

Devo tornar mais precisa essa noção de alteridade do eu como alteridade corporificada, porque quando Blake diz que todas as divindades residem dentro do peito humano, quero interpretá-lo literalmente e dizer, sim, do peito e dos membros e dos órgãos genitais e da cabeça e da maneira como tudo isso é sintetizado na mesma existência corpórea. Merleau-Ponty vai ao cerne da questão quando discute o entrelaçamento ou cruzamento entre o sensível e o senciante dentro de nossos próprios corpos: “Minha mão, enquanto é sentida de dentro, é também acessível de fora, em si tangível, para minha outra mão” (1968, p. 33). Além disso, ele observa que alguém pode passar pela situação curiosa de ter sua mão

tocando um objeto e, ao mesmo tempo, ser tocada pela outra mão, de tal modo que há um entrecruzamento e uma reversibilidade do sensitivo e do senciente (p. 143):

Há um círculo do tocado e daquele que toca, em que o tocado pega “aquele que toca”; há um círculo do visível e da visão, em que a visão não está sem existência visível; há até mesmo uma marca do tocante no visível, da visão no tangível – e o inverso; há finalmente uma propagação dessas mudanças para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que eu vejo e toco – e isso em virtude da cisão ou segregação fundamental do senciente e do sensível que, lateralmente, fazem com que os órgãos do meu corpo se comuniquem e criem transitividade de um corpo para o outro.

Merleau-Ponty busca metáforas para descrever essa alteridade íntima da corporificação, tentando duas folhas ou camadas, duas metades de uma laranja que se encaixam perfeitamente, mas estão ainda separadas, dois lábios da mesma boca que tocam um ao outro em repouso, “dois círculos ou dois vórtices ou duas esferas, concêntricos quando vivo ingenuamente e, assim que me questiono, uma se descentra ligeiramente em relação à outra” (p. 138).

Ligeiramente e, devo acrescentar, inevitavelmente descentrada, essa “cisão ou segregação fundamental” é também sobredeterminada. Podemos vê-la em nossa imagem no espelho – Lacan (1977) defende que nosso encontro com ela é formativo do eu em um estágio inicial do desenvolvimento. Podemos vê-la na simetria bilateral de nossos corpos, que é, aliás, uma simetria imperfeita, como pode perceber qualquer um que tentou deixar crescer costeletas bem equilibradas em um rosto com uma orelha inevitavelmente um pouco maior que a outra. Num outro sentido, o falo é o outro do masculino, assim como o feto é o outro do feminino. Certamente, tanto o falo quanto a mulher grávida são imagens que podem ser encontradas na religião humana como símbolos do divino. Mas o outro na parte externa do corpo, que é o falo, é diferente do outro fetal na parte interna, precisamente em relação a essa profunda dependência que Otto rotulou de sensação-da-criatura, e pode ser uma de suas fontes (a outra sendo a neotenia infantil, como identificada

por La Barre). Em outras palavras, quando o pênis torna-se o falo, ele é soberano, e o homem que retira sua fidelidade em um momento de dúvida pode ser punido pelo desaparecimento desse outro, pela reversão do falo a um mero pênis, levando-o a afogar-se no espelho do abandono. No caso do feto, a valência da dependência é invertida; é o feto que é profundamente dependente e não pode existir sozinho. Assim, existem dois modos de gênero de alteridade corporificada íntima com diferentes valências de dependência e, portanto, potenciais diferentes para tornarem-se veículos do divino. Desse ponto de vista, a recorrência do falo e da mulher grávida no simbolismo religioso faz muito mais do que assinalar a veneração da potência ou da fertilidade.

Para descrever o cerne da alteridade corporificada, Merleau-Ponty usa a palavra francesa *écart*, que pode ser traduzida como “lacuna”, “intervalo”, “distância”, “diferença” ou “lapso”. Gail Weiss chama a atenção para esse termo em um capítulo breve, mas importante, chamando-o de um “espaço de não coincidência que resiste à articulação [...] o espaço irrepresentável da diferenciação [...] a ‘dobradiça’ invisível que torna possível a reversibilidade [entre o sensível e o senciente] e, ao mesmo tempo, impede que ela seja plenamente alcançada” (1999, p. 120-121). Merleau-Ponty (1968, p. 148) de fato se esforça para enfatizar que

[...] é uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre prestes a tocar minha mão direita tocando as coisas, mas nunca chego à coincidência; a coincidência é eclipsada no momento da realização e um dos dois sempre acontece: ou minha mão direita realmente passa para a posição de tocada, mas, em seguida, seu domínio sobre o mundo é interrompido; ou mantém o seu domínio sobre o mundo, mas então não *a* toco de verdade – enquanto a mão direita toca, apalpo com a mão esquerda apenas a sua cobertura externa.

Weiss observa que “o *écart*, como o momento da descorporeidade que torna possíveis todas as formas de diferenciação corporal, também é exatamente o que nos permite estabelecer limites entre os corpos, limites que

devem ser respeitados a fim de respeitar as atividades que emanam deles” (1999, p. 128). No entanto, é a base não só para os limites, mas para a intersubjetividade e para a intercorporeidade. Para reiterar, o *écart* “funda transitividade de um corpo para outro”. Merleau-Ponty diz: “Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, pode tocar aquela que toca, pode trazer o seu tato de volta a ela, por que, ao tocar a mão de outro, eu não tocaria nela o mesmo poder de envolver as coisas que eu toquei na minha própria mão?” (1968, p. 141). Aqui, minha ênfase é em relação a esse momento inevitável de alteridade corporificada como o cerne da alteridade do eu (uma reversibilidade interior que corresponde à reversibilidade entre o eu e o outro) e, portanto, da alteridade que é, em última análise, elaborada para o sentimento religioso em todas as suas múltiplas formas.

Luce Irigaray, em sua crítica sensualmente íntima de Merleau-Ponty (ela o chama de um solipsista masculino que, em última análise, privilegia o visual em detrimento do tátil, e faz o diagnóstico de que sua versão de visão “permanece em uma situação incestuosa pré-natal com o todo” [1993, p. 173]), acrescenta algo ao estoque de imagens da alteridade corporificada. Ela pergunta como a relação sensível de mão tocando mão difere, sem sujeito ou objeto e sem ser passiva nem ativa, se as duas mãos são unidas “palma com palma, dedos estendidos, constitu[indo] um toque muito particular. Um gesto muitas vezes reservado às mulheres (pelo menos no Ocidente) e que evoca, duplica, o *toque dos lábios* silenciosamente pressionados um no outro. Um toque mais íntimo do que aquele de uma mão segurando a outra” (p. 161). E, quanto aos lábios, nas mulheres há dois pares de lábios, os de cima e os de baixo, tocando-se de maneiras diferentes e existindo em relação ao outro. “E essa seria uma das diferenças entre homens e mulheres, que esses lábios não se juntam uns aos outros de acordo com a mesma economia” (p. 167).

Há uma tensão para-teológica na interação entre Merleau-Ponty e Irigaray e ela não é acidental, uma vez que eles estão tão perto de descobrir a origem da religião na alteridade corporificada. Separando as valências

atribuídas à interpenetração da visão e do toque, Irigaray abre a questão de como “Deus está sempre ligado ao olhar e nunca suficientemente imaginado como êxtase tátil” (1993, p. 162). Em outro trecho, ela repreende Merleau-Ponty por defender uma forma de animismo. De fato, ele fala de uma carne do mundo que interpenetra e é reversível com a carne corporal como a descrição geral das instâncias mais específicas do “serpentear do visível sobre o corpo que vê, do ‘tocante’ sobre o corpo tangível” (p. 146) e a “dupla e cruzada situação do visível no tangível e do tangível no visível” (p. 134). Essa carne que preenche, ou melhor, que envolve o *écart* é, para Merleau-Ponty, um elemento do ser no sentido em que a água, o ar, a terra e o fogo são elementos. Quando ele fala da linguagem como carne em sua existência sonora, há um sentido do postulado sagrado fundamental da Bíblia como sendo invertido para ler “e a carne se fez verbo” e, quando ele termina seu ensaio com uma elipse, as palavras anteriores são que a reversibilidade “é a verdade suprema...”. Além disso, não é por acaso que, quando ele escreve: “O mundo visto não está ‘no’ meu corpo, e meu corpo não está ‘no’ mundo visível, em última análise: como carne aplicada a carne, o mundo não o rodeia nem é rodeado por ele” (1968, p. 138), sua articulação do mundo como “carne aplicada a carne” remete à maneira como, para Bataille, a vida de um animal é semelhante à “água na água”. Será que ambos estão se referindo à mesma intimidade de imanência, que não estamos mais conscientes da carne do que o peixe está da água em que ele nada e que a diferença entre o estado de graça do animal e o nosso estado é a existência do *écart*, ou da própria alteridade, que inclui a possibilidade de tornar-se consciente do elemento em que nos movemos?

Recorrerei a uma instância etnográfica para capturar mais precisamente esse elemento da corporeidade. Um cantor navajo que conheço fala longamente contra a farsa contemporânea de gravar canções sagradas em fita como um meio de aprender a conduzir cerimônias. Os perpetradores vão de cerimônia em cerimônia, conduzidos por diferentes curandeiros, ao invés de aprender apropriadamente com um mentor durante um período prolongado de tempo. Eles começam a realizar a cerimônia sem se dar ao

trabalho de compreender como as músicas devem ser usadas. E o que é pior, usam o material sem autorização do respectivo cantor e sem dar crédito à fonte. Ele diz ter flagrado pessoas em suas cerimônias com um gravador escondido em um casaco ou em um manto e expulsá-las do procedimento. Ele diz que, às vezes, uma pessoa com um gravador fica sentada do outro lado da cabana do curandeiro ou de pé no lado de fora da cabana e, se o cantor tiver uma voz poderosa, a pessoa pode até estar a cerca de cem metros de distância e ainda ser capaz de gravar a canção.

Meu entendimento inicial do motivo pelo qual a gravação em fita é inaceitável e inautêntica foi em termos da textualidade das canções e do seu tratamento adequado. Era um desvio violento do contexto, um *arrachement*, tanto como um arrancar de sua configuração em um momento de performance quanto como um arrebatamento do seu dono legítimo. Era também a imposição de um meio não tradicional, inscrevendo e preservando material sagrado que nunca deveria ser tão fixo e estático. Então o cantor me disse algo que mudou a minha compreensão de sua objeção. Ele disse que costumava ser assim: a pessoa aprendendo as canções sentava-se perto o suficiente do cantor para ver seus lábios se movendo enquanto ele cantava. Com a invocação de lábios se movendo, a canção emanando do portal corporal, a força passando por meio do impulso da respiração através da abertura dos lábios e o aprendiz concentrando-se na ação necessária para trazer o canto para a existência intersubjetiva, o meu entendimento mudou da textualidade para a corporeidade. Mudou de contexto e meio tecnológico para espacialidade vivida e proximidade física.

Um pouco mais tarde, me deparei com a seguinte passagem em um livro de Gladys Reichard sobre a religião Navajo: “Já que o poder é para os navajos como uma onda em uma piscina – sempre eficaz, embora cada vez mais fraco quanto mais longe se irradia do cantor e do paciente –, cada pessoa presente se beneficia do que é feito proporcionalmente à sua proximidade do ritual” (1950, p. xxxvii). Anteriormente, eu não teria interpretado a imagem de uma onda em uma piscina tão literalmente, mas li essa passagem à luz da invocação do cantor de assistir a lábios se movendo em proximidade imediata,

de gravar através da cabana, de gravar de fora, de gravar a cem metros de distância. Embora talvez atenuado, o poder ainda é poder à distância de cem metros. Mas a forma ideal de alteridade como poder é dificilmente grandiosa, tomando forma no *écart* – o espaço estreito entre os lábios do cantor e o espaço estreito entre o curandeiro e o aprendiz. Essa é a origem da religião, do sagrado, do santo: a alteridade íntima do poder como uma secreção corporal, e não o totalmente outro da majestade abstrata.

ALTERIDADE CONTESTADA

Deixe-me antecipar várias objeções que possam surgir para a minha tese de que a alteridade é o cerne fenomenológico da religião. A primeira é que esse é um movimento essencializante, mas isso depende de como for interpretado. A dicotomia relevante é entre o essencial e o contingente e o viés teórico atual é a favor do contingente. A objeção a postular uma essência é válida quando essa essência tem um conteúdo específico que é abstrato e invariável. Aquilo para que tenho chamado a atenção, pelo contrário, é uma alteridade que é experimentalmente concreta, mas que não tem nenhum conteúdo anterior a sua elaboração em uma instância etnográfica ou histórica. A alteridade não é uma coisa essencial, mas um deslocamento essencial, não é um centro de significado, mas uma duplicidade (dobro/engano), do tipo que é reconhecida na *epoché* fenomenológica. Essa *epoché*, muitas vezes referida como uma redução fenomenológica ou escalonamento, não é um mistério, mas um método. Para dar um exemplo rudimentar, é o efeito produzido por pronunciar uma palavra (tente com “ovo”) 20 ou 30 vezes sem parar. Esse efeito é a separação do ser sonoro da palavra de seu ser semântico. O objetivo não é arrancar a palavra do seu contexto, mas permitir que ela se reduza a um “fenômeno” que pode então ser sujeito à descrição existencial precisa. A *epoché* é, então, uma elaboração metodológica da alteridade que é uma estrutura fundamental da existência. Quando a alteridade é elaborada em si e para si, o que resulta é o que chamamos de religião. A partir dessa duplicidade, dessa lacuna, dessa

écart se desenvolve uma série estranha de formas religiosas, precisamente por causa da contingência e indeterminação inevitáveis da existência. Se há uma essência envolvida, é uma essência do particular – isto é, deve ser descrita empiricamente onde é encontrada entre os “mínimos detalhes” da existência (mais uma vez pegando emprestada uma frase de Blake).

Uma segunda objeção é que a alteridade que descrevi está em toda parte e, portanto, não está em lugar algum e não pode ser responsável por nada em particular. Aqui é necessária uma avaliação, porque, se a alteridade está em toda parte e em lugar nenhum, minha tese pode, nesse sentido, ser julgada como trivial ou como postulando algo equivalente, no domínio da existência, à “matéria escura” recentemente descoberta pela astrofísica no domínio cósmico. A alteridade pode ser constitutiva de uma “atmosfera geral” que permeia a existência de uma forma semelhante à sexualidade, como Merleau-Ponty (1962) a descreveu, um traço ou dimensão dela estando presente em todas as nossas relações com o mundo e com os outros, independentemente de terem ou não qualquer referência sexual explícita. No entanto, se esse for o caso, a alteridade é dificilmente específica à religião. Freud enquadrrou seu ensaio sobre o estranho como uma discussão de estética, dizendo que o estranho é uma província da estética que está relacionada ao assustador. Se o estranho é essencial à religião e à estética, como podemos distinguir os dois? Eu poderia dizer, mais uma vez seguindo a teoria da imaginação de Blake, que não quero distinguir os dois – mas é mais exato dizer que eles são diferentes no sentido de que, apesar de a alteridade ser importante para ambos, a própria alteridade é o objeto da religião. Para fazer essa afirmação em termos mais gerais, quando a alteridade é elaborada como opressão do outro, estamos no domínio da política; quando é elaborada como beleza impressionante, estamos no domínio da arte e da estética; quando é elaborada como competição, estamos (talvez) no domínio do atletismo; mas quando é elaborada como alteridade em si e por si, estamos no domínio da religião. O que pode ser ganho por essa intimação da religião como difundida em toda a realidade social? Ela pode sugerir uma necessidade de traduzir ou atualizar a noção de van der Leeuw

e de Otto de poder como majestade divina para a noção de Foucault de poder como habitando os próprios interstícios e nervos da vida social. Pode sugerir também uma reinterpretação da tese de desencantamento do mundo apresentada por Marcel Gauchet (1985), o último grande teórico do declínio inevitável da religião. Para Gauchet, apesar da persistência da crença, o mundo social humano estava sendo reconstituído não só fora da religião, mas independentemente da lógica religiosa dentro da qual se originou. Mas talvez seja possível interpretar o desencanto de Gauchet como uma fuga da alteridade do domínio do estritamente religioso, de tal modo que o sagrado não desaparece, mas se difunde através da realidade, tornando o mundo humano um fenômeno religioso ainda maior, ao invés de menor.

Essas considerações levantam outra questão, se não uma objeção: se a religião é inevitável, então como a questão do ceticismo, o problema de crença e descrença, entram nesse argumento? Vamos abordar essa questão recorrendo novamente a William James e a outro de seus comentadores recentes, Charles Taylor. Taylor mostra que, para James, a escolha entre agnosticismo e crença era uma “opção forçada” e afirma que a formulação pungente de James dessa escolha por vezes angustiante o qualifica como “nosso grande filósofo do cume” (2002, p. 59). James desafiou o “veto agnóstico” da fé que requer o ceticismo “como um dever até que ‘evidências suficientes’ para a religião possam ser encontradas” (James apud Taylor, 2002, p. 48), com o fundamento de que não é necessariamente mais irracional arriscar uma crença errônea do que arriscar a esperança de que aquilo em que desejamos acreditar possa ser verdade. O cume é precisamente a escolha de qual tipo de risco correr, e, como diz Taylor, a escolha deve ser feita pelo “instinto” (p. 58). No entanto, embora esse instinto possa ser derivado da alteridade corporificada originária, o seu conteúdo – incluindo não só os princípios teístas, mas também o sentido de que uma escolha deve ser feita e essa escolha deve ser na forma de um compromisso – consiste em muitas camadas de contexto histórico e significado cultural sedimentadas sobre o cerne fenomenológico. Mais precisamente, Taylor observa que a noção de experiência religiosa de James baseia-se no desenvolvimento de um tipo de

religião pessoal possibilitada pelo protestantismo e que hoje evoluiu para um individualismo expressivo pós-Durkheimiano em que “um bando de mônadas urbanas pairam na fronteira entre o solipsismo e a comunicação” (p. 86) e em que a ênfase da religião tem “se deslocado cada vez mais para a força e a autenticidade dos sentimentos, em vez de em direção à natureza do seu objeto” (p. 99). O cerne fenomenológico que identifiquei fica no extremo oposto desse *continuum* de elaboração da noção de “experiência” religiosa de James. Ele não tem a ver exclusivamente com uma religião pessoal experimentada na solidão, pois a alteridade do eu que tenho discutido é também o terreno para a intersubjetividade e, por extensão, para a coletividade. Ele não tem a ver com uma religião pessoal que é um encontro com uma divindade personalizada, pois o senso de alteridade pode ser eminentemente impessoal. Se o meu argumento for aceito, não se pode duvidar de que existe um impulso religioso que inevitavelmente se torna culturalmente elaborado em uma miríade de formas simbólicas, institucionais e experienciais, mas deve ser cético em relação a qualquer elaboração particular como produto de suas condições históricas e sociais. Nesse sentido, a tese que desenvolvi aqui pode contribuir para a teoria antropológica da religião, mas não oferece nenhuma ajuda para resolver questões teológicas ou dilemas da fé.

Uma objeção final é que minha compreensão de alteridade é muito diferente da forma como é habitualmente utilizada na antropologia, referindo-se à alteridade política, racial, étnica, de gênero, de classe, religiosa – a alteridade que é a ocasião para a política de identidade, a guerra, o conflito, a violência (Corbey; Leerson, 1991; Taussig, 1993). Mas a implicação do meu argumento é que essas formas de alteridade também estão fundamentadas na corporeidade e têm uma estrutura religiosa, e concordo com Derrida que “nestes tempos, língua e nação formam o corpo histórico de toda a paixão religiosa” (1998, p. 4). Ocasionalmente, a dimensão religiosa da alteridade política e étnica vem à tona em discussões de antropólogos. Aqui estou pensando na intuição de Michael Taussig da “atração e repulsão acentuada da selvageria como uma potência genuinamente sagrada para a brancura” (1993, p. 150). O contraste colonial entre nobres índios e negros

degenerados não é apenas uma história da disciplina do trabalho, mas “uma História Sagrada também, em que a fantasia de raça toma o lugar da fantasia celestial”, porque na medida em que o falo preto torna-se uma figura demoníaca do que Durkheim chamou de sagrado impuro, a raça “assume o fardo de carregar o ônus emocional de homens trocando mulheres através da linha incolor da proletarização colonial” (p. 150). Cito esses exemplos a fim de sugerir que, se há algo válido em minha tese de que a alteridade é o cerne fenomenológico da religião, então há um sentido em que seremos capazes de dizer que a alteridade política é uma estrutura religiosa.

Deixe-me continuar essa linha de argumentação à luz das ideias de Derrida (1998) sobre religião no mundo contemporâneo, que estão permeadas de reverberações de alteridade em quase todos os níveis. No nível do metadiscurso, ele observa a aparente inevitabilidade de encontrar não uma, mas duas fontes de religião, uma alteridade sob a forma de “divisão e iteratividade da fonte” (p. 65). Em sua obra, ele identifica essas duas fontes como fé e conhecimento, mas elas reaparecem como messianismo e *khôra*, experiência da crença e experiência do incólume (este último é chamado, em outro lugar, de “experiência do sagrado” [p. 62]), *relegere* e *religare*, atestado e desencanto (p. 64-65), imunidade e autoimunidade (p. 47), respeito absoluto pela vida e sacrifício humano (p. 50), confiança e incolumidade (p. 58) e as obras de Kant e Bergson (p. 33). Esses pares dificilmente correspondem uns aos outros em diferentes níveis de análise, e eu acrescentaria a eles a alteridade íntima do eu e a alteridade imponente do totalmente outro, mas o que é de meu maior interesse no momento é a imagem de imunidade e autoimunidade.

Derrida pergunta: “Não é o incólume (*l'indemne*) a própria matéria – a coisa em si – da religião?” (1998, p. 23). Se “a coisa em si” é o mesmo objeto da religião identificado por Otto, então o totalmente outro é precisamente o incólume. Mas o mais radicalmente outro, para Derrida, vai além do Outro positivo representado no messianismo; é *khôra*, nada (nenhum ser, nada presente), “o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma persistência infinitamente impassível (*resistance*): um outro completamente sem rosto”

(p. 21). De fato, para Derrida, o sagrado está associado com o incólume, a reparação, a compensação, e ele os liga com imune, imunidade, imunização “e, acima de tudo, com a ‘autoimunidade’” (p. 70). Na resposta autoimune, o sistema imunológico não está apenas reagindo a si mesmo, mas também “protegendo-se contra sua autoproteção, destruindo seu próprio sistema imunológico” (essa é uma interpretação única de imunologia, acredito). Ele diz que, na medida em que isso se torna mais prevalente, “sentimo-nos autorizados a falar de um tipo de lógica geral de autoimunização. Ela parece indispensável hoje para pensarmos nas relações entre fé e conhecimento, religião e ciência, bem como na duplicidade de fontes em geral” (p. 73, n. 27). Mas esta é realmente uma lógica geral da alteridade na forma de uma alteridade do eu fundamentada na corporeidade, isto é, imediatismo corporal, o que eu chamaria de “existência crua”, em contraste ou confronto com o que Agamben (1995) chama de “vida nua”. Reação à máquina (e, eu acrescentaria, ao seu lado misterioso, aquele do eu como autômato) é, ao mesmo tempo, imunitário e autoimune. É um medo do eu no contexto de deslocamento (alienação?) produzido pelo que Derrida chama de tele-tecnociência, à qual a religião contemporânea se alia (tornando-se esta) e contra a qual reage fortemente (reagindo assim contra si mesma) (p. 46).

“Globolatinização” (*mondialatinization*) é o termo que ele usa para descrever esta “aliança estranha do Cristianismo, como a experiência da morte de Deus, e do capitalismo tele-tecnocientífico” (1998, p. 13) ou, ainda, “o estranho fenômeno da latinidade e sua globalização” (p. 29), em que o anglo-americano é herdeiro direto do próprio latino. Nesse regime cultural,

A religião circula no mundo, por assim dizer, como uma palavra inglesa (comme un mot anglais) que esteve em Roma e tomou um desvio para os Estados Unidos. Bem além de suas figuras estritamente capitalistas ou político-militares, uma apropriação hiperimperialista está em curso há séculos. Impõe-se de uma forma particularmente palpável dentro do aparato conceitual do direito internacional e da retórica política global. Onde quer que esse aparelho domine, ele se articula através de um discurso sobre a religião. Daqui em

diante, a palavra “religião” é calmamente (e violentamente) aplicada a coisas que sempre foram e continuam sendo estranhas ao que essa palavra nomeia e denota na história.

Globolatinização, a dimensão cultural da *Pax Americana*, é a linguagem da “religião” pronunciada com o sotaque de John Wayne. Trago essas considerações não tanto para endossar o argumento de Derrida *per se*, mas para reconhecer nele uma maneira em que a religião possa ser discutida como uma elaboração cultural da alteridade no nível da sociedade global como um todo, e não apenas como um elemento de experiência individual, interior. Isso vai além de dizer que formas específicas de religião estão se espalhando globalmente ou mesmo que a religião tem assumido importância global, e sugere, em vez disso, que a própria fronteira entre alteridade em seu sentido político e alteridade em seu sentido religioso é cada vez mais tênue.

Nesse contexto, o retorno contemporâneo da religião (do reprimido?) pode ser entendido como um aumento global de alteridade que ganha, cada vez mais, a forma de autoimunidade. Não há necessidade de uma metáfora para sociedade-como-um-organismo aqui – sigo Rappaport (1999) na identificação do local da resposta autoimune como um sistema adaptativo, em vez de um organismo. No entanto, quero dizer que essa resposta autoimune se espalha para lugares como a terra navajo, onde cria a aporia religiosa encontrada pelo cantor discutido acima. Devo, pergunta o cantor, arriscar a profanação perigosa de confiar material sagrado a esse meio tecnológico de fita de áudio, que é um braço da cultura global, ou devo arriscar o desaparecimento desse conhecimento todo enquanto a viabilidade das minhas práticas é devorada pela invasão da cultura global? Essa resposta autoimune é ainda mais virulenta nos lugares menos isolados da globolatinização, mais abertos à presença bruta da tecnociência e do império. Aqui, o coeficiente de ódio, o coeficiente de alteridade como autodestruição, a própria linguagem como totalmente outra ergueram-se numa lógica demoníaca desde 11 de setembro de 2001. Agora é possível, por exemplo, no caso do governo americano, raciocinar autoimunemente da seguinte forma: “Estamos numa

guerra (no Afeganistão) na qual capturamos prisioneiros, mas eles não são prisioneiros de guerra”. Ou ainda: “Acreditamos no livre comércio (por exemplo, o Acordo de Livre Comércio da América do Norte): somos livres para exportar livremente pelo preço que escolhermos, assim como importar livremente pelo preço que escolhermos”. E também, “Queremos que o povo iraquiano (na sequência da sua derrota militar) assuma o controle de seu país o mais rápido possível, mas essas autoridades municipais que têm surgido sem ser escolhidas por nós precisam ficar de fora”.

Para mover-se mais uma vez para uma ilustração concreta da vida social, estamos de fato vivendo um momento profundamente religioso. A transformação da consciência e da história que se deu em 11 de setembro de 2001 foi uma manifestação do sagrado de forma sem precedentes e profundamente inquietante. O que a torna religiosa? É o rasgar do véu da realidade, o choque de saber que o mundo não é como pensávamos e que não somos como pensávamos. Nossa experiência (uso esse pronome com a ressalva de que o imediatismo e a relevância dessa experiência variam muito) do colapso do World Trade Center é a experiência religiosa crua, anterior à moralidade, anterior a Deus na forma da Trindade ou Alá ou Yahweh, anterior mesmo ao significado. A parte religiosa não reside em saber por que isso aconteceu e certamente não reside no fato de ter sido feito em nome de Deus, mas em nossa resposta no momento em que ouvimos pela primeira vez o que tinha acontecido e nos momentos em que, com fascinação aterrorizada, assistimos à filmagem dos acidentes. Apenas um momento após o segundo avião desaparecer no *interior do edifício*, pouco antes de a fumaça e as chamas começarem a ondular, seu contorno apareceu como uma silhueta perfeita na fachada de vidro brilhante. Esse foi o ponto sem volta para a consciência moderna, porque foi o momento da alteridade absoluta. Além disso, para reprisar nossa discussão anterior, essa imagem captura uma alteridade que era, ao mesmo tempo, intimista e impressionante. O impossível e o possível colidiram um com o outro e isso nos tocou no ponto de origem da própria religião, aquele ponto de nossas almas em que nunca estamos em comunhão com nós mesmos e tudo é estranho.

A alteridade na sua modalidade religiosa pública também é evidente na figura de Osama bin Laden. É menos instrutivo dizer que bin Laden foi demonizado do que dizer que ele se tornou um ímã para imagens da alteridade. Isso não significa que a demonização foi contornada: quando George W. Bush referiu-se a bin Laden como O Demônio, a força em seu tom de voz tornou isso muito literal. No entanto, houve também, particularmente entre os comentaristas europeus, um impulso para lançá-lo como um monstro de Frankenstein criado pelos excessos da diplomacia militar dos Estados Unidos. Como observou um comentarista, ele também parece habitar a consciência nacional americana na forma do vilão em um filme de James Bond. Outro comentarista, autor de um livro sobre a Al-Qaeda, disse que o desejo midiático do grupo de fazer o maior show possível tinha transformado o seu líder carismático em uma espécie de Mick Jagger do excesso religioso. Quando a indeterminação mutável dessa alteridade multiforme tornou-se muito enervante, o alvo mudou para um estado mais estável, um rosto mais estável, o de Saddam Hussein. Porém, a alteridade enervante se tornou rapidamente manifesta lá também, e ninguém conseguia dizer se as imagens da mídia de Hussein ou sua voz gravada eram “realmente” suas ou de imitadores sombrios.

A gravação de vídeo amplamente divulgada dos comentários de bin Laden sobre os ataques ao World Trade Center exhibe essa alteridade misteriosa de uma maneira diferente. Enquanto a maioria dos relatos ocidentais enfatizou sua hilaridade revoltante e a flagrante autoincriminação, muito pouca atenção foi voltada à admiração e espanto expressos. Há um elemento do inimaginável acontecendo que contrasta dissonantemente com o sentido em que os eventos eram inimagináveis para os americanos. Esse inimaginável reside na afirmação de bin Laden de que o resultado foi milagrosamente além de sua expectativa – que, de acordo com sua experiência na indústria da construção, estava otimista de que os pisos superiores seriam destruídos, mas nunca pensou que ambos os edifícios iriam entrar em colapso completo. Depois, há a incrível invocação de sonhos e visões que antecederam

os ataques, sonhos de aviões e/ou edifícios altos contados por várias pessoas dentro da rede. A interpretação desses sonhos era que, de alguma forma, o plano estava permeando o imaginário coletivo e borbulhando para a superfície da consciência. Já que tantos estavam sonhando com isso, bin Laden conta que, em algum momento, ele pediu a alguém que não falasse sobre seu sonho, com medo de que o segredo fosse revelado.

Assim, um edifício imponente do capitalismo global implode e entra em colapso, e vários milhares de vidas são destruídas. Mas agora nosso assunto é Enron, seguido por WorldCom, Tyco e Global Crossing. A verdadeira vergonha para os autores de tais escândalos corporativos é ter criado a ocasião para trazer um sorriso ao rosto de bin Laden. Se a nêmesis recente dos Estados Unidos pode gabar-se de qualquer triunfo, é do fato de ter tornado impossível evitar fazer uma conexão entre esses eventos. A sombra das torres desabando lança uma mortalha de religião, em sua forma mais assustadora de alteridade, sobre a corporação em colapso. Talvez isso mostre que, em algum sentido, a globalização é fundamentalmente um processo religioso em vez de econômico, algo que participa de um *mysterium tremendum* que devemos lutar para compreender e controlar. Talvez isso sugira que o potencial destrutivo desencadeado pela globalização tem tanto um interior quanto um exterior, tanto o animal externo quanto o interno. Ou talvez não haja “interior” e “exterior”, o que torna ainda mais difícil a luta para compreender e controlar nossas vidas.

ALTERIDADE INEVITÁVEL

Aqui volto ao meu título, que, confesso, foi destinado a ser um pouco misterioso. A assímtota é a linha que se aproxima de uma parábola, mas nunca é tocada por ela. Continua a existir uma lacuna, um *écart*, não importa o quanto a curva se aproxime. Nós, seres humanos, somos a assímtota do inefável que nunca nos toca, que “deifine” (essa palavra apareceu – surpreendeu-me – como um erro de digitação, mas a conservei como uma

contração de “deificar + definir”) a alteridade que nos torna humanos e que torna o inefável inevitável. Claro, a metáfora matemática tem suas fraquezas. Talvez o inefável seja a assíntota e nós, humanos, sejamos a curva que se aproxima dela; talvez o ponto seja a reversibilidade das duas. Por outro lado, há geômetras não euclidianos que insistem que, em última instância – no final –, a curva e a linha se encontram. E há físicos nucleares que postularam a existência da *asymptopia*, “uma região hipotética em que as interações de partículas de alta energia aproximam-se de valores constantes” ou, como a revista *Time* a chamou, “a remota região na escala de energia onde todo evento complexo no interior do átomo [...] chega ao alcance da compreensão do homem” (*World Book Encyclopedia*).

Também confesso que o movimento teórico que tenho feito para abraçar a alteridade não é ainda tanto a apresentação e defesa de uma tese como o esboço de um programa de pesquisa. Minha intenção original era fazer que o pensamento contemporâneo sobre a alteridade desse suporte à reabilitação da noção de alteridade encontrada em Otto e em van der Leeuw. Minha conclusão preliminar é que são eles que ajudam a compreender a proliferação da teorização sobre a alteridade na medida em que isso coincide com o retorno da religião, o reencantamento do mundo. Será que isso me deixa à beira do meu próprio encontro com a alteridade, à beira de uma posição teológica ou, pelo menos, com o desejo de fazer o que William James chamou de um julgamento espiritual, em vez de um julgamento existencial, sobre a religião? Não posso fazer nada melhor do que citar Karl Jaspers, que disse: “Quando o bárbaro conta ao professor que uma vez não havia nada além de uma grande serpente emplumada, a menos que o homem instruído sinta um entusiasmo e um tipo de tentação de querer que fosse verdade, ele não é absolutamente o juiz de tais coisas” (Smart, 1986, XI). Quanto a mim, não sinto necessidade de declarar religião alguma, já que do meu ponto de vista estamos no reino do religioso sempre que nos deparamos com a alteridade em seu próprio direito, sendo ou não impressionante, e sempre

que a imaginação envia uma faísca através do *écart*, animando a alteridade que é o cerne fenomenológico da nossa existência.

As consequências teóricas dessa abordagem ainda precisam ser elaboradas. Usei as frases “do cerne fenomenológico” e “estrutura elementar” alternadamente nesta discussão para descrever alteridade. Não fiz qualquer esforço para explicar como ou por que diferentes formas e instituições religiosas são elaboradas a partir desse ponto. Não obstante, será que devemos ficar surpresos com o fato de Lévi-Strauss (1969, ver também Geller) considerar o incesto – concebível como problematização primordial da alteridade íntima – como fundamental para a estrutura elementar de parentesco? Deveríamos ficar surpresos que Durkheim (1995) tenha considerado o totemismo – concebível como problematização primordial da alteridade e da identidade coletiva – uma forma elementar da vida religiosa? Talvez por enquanto nosso avanço esteja na capacidade de refinar a crítica de Durkheim para dizer que, na argumentação de que a sociedade é o poderoso outro cuja mistificação conduz à religião, seu erro não foi de reducionismo, a tentativa de explicar a religião em termos de sociedade (cf. Csordas, 1997, p. 265). Em vez disso, foi confundir a instância específica com o caso geral – a alteridade do social com o estado existencial geral da alteridade. Tal refinamento permite que a religião, como uma elaboração cultural da alteridade *sui generis*, mantenha seu *status* como sociedade *sui generis* e *vis-à-vis* sem conceder-lhe o direito de virar as mesas reducionistas e reduzir a sociedade a si própria ou reivindicar qualquer conteúdo ou significado a não ser o que foi elaborado no decorrer da vida humana. Também nos concede a possibilidade de examinar a proposição de que a religião emana do núcleo da existência de uma maneira que vai muito além do que normalmente rotulamos como religioso. E, enquanto restar a possibilidade de ainda surpreendermos a nós mesmos, haverá esperança para nós.

*Traduzido por Érica Spagnolo e Maiara Viégas,
com a colaboração de Ana Santos*

Revisão técnica: Rodrigo Toniol

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: *Recapturing anthropology: Working in the present*. Edited by Richard G. Fox. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. p. 137-162.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- ALLEN, Charlotte. Is nothing sacred? *Lingua Franca*, p. 30-40, Nov. 1996
- ARDENER, Edwin. Social anthropology and the decline of modernism. In: OVERING, Joanna (Ed.). *Reason and morality*. London: Tavistock Publications, 1985. p. 47-70.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BATAILLE, Georges. *Theory of religion*. New York: Zone Books, 1989.
- BEAL, Timothy K. *Religion and its monsters*. New York: Routledge, 2002.
- BLAKE, William. *The complete poetry and prose of William Blake*. Edited by David V. Erdman. New York: Doubleday, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.
- CORBEY, Raymond; LEERSSEN, Joep (Ed.). *Alterity, identity, image: Selves and others in society and scholarship*. Atlanta: Rodopi, 1991.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, Mar. 1990.
- _____. *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.

CSORDAS, Thomas. *Language, charisma, and creativity*: The ritual life of a religious movement. Berkeley: University of California Press, 1997.

_____. *Body/meaning/healing*. New York: Palgrave, 2002.

DE CERTEAU, Michel. *La faiblesse de croire*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

DERRIDA, Jacques. Faith and knowledge: The two sources of “religion” at the limits of reason alone. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Ed.). *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1998. p. 1-78.

DUPRÉ, Marie-Claude (Ed.). *Familiarité avec les dieux*: Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, la Réunion). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires de Blaise-Pascal, 2001.

DURKHEIM, Émile. *The elementary forms of religious life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press, 1995.

ELIADE, Mircea. *Patterns in comparative religion*. Translated by Rosemary Sheed. Cleveland: World Publishing, 1958.

FREUD, Sigmund. The “uncanny”. In: STRACHEY, James et al. (Ed.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1955.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*: Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In: BANTON, Michael (Ed.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock, 1966. p. 1-46.

_____. The pinch of destiny: Religion as experience, meaning, identity, power. In: _____. *Available light*: Anthropological reflections on philosophical topics. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GELLER, Jay. *Worked-over-matter-man = chiasm*. MS. n.d.

GROSZ, Elizabeth. *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

INGOLD, Tim. The art of translation in a continuous world. In: PÁLSSON, Gísli (Ed.). *Beyond boundaries: Understanding, translation, and anthropological discourse*. Oxford/Providence: Berg, 1993. p. 210-230.

IRIGARAY, Luce. The invisible of the flesh: A reading of Merleau-Ponty, The Visible and the Invisible, "The Intertwining—The Chiasm". In: _____. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. p. 151-184.

JAMES, William. *The varieties of religious experience*. New York: Mentor, 1958 (1902).

_____. *The varieties of religious experience*. New York: Collier Books, 1961.

KLEINMAN, Arthur. "Everything that really matters": Social suffering, subjectivity, and the remaking of human experience in a disordering world. *Harvard Theological Review*, v. 90, n. 3, p. 315-335, Jul. 1997.

LA BARRE, Weston. *The Ghost Dance: The origins of religion*. New York: Dell, 1970.

LACAN, Jacques. The mirror stage as formative of the function of the I. In: _____. *Écrits*. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1977. p. 1-7.

LATOUR, Bruno. Factures/fractures: De la notion de réseau à celle d'attachement. In: MICOUD, André; PERONI, Michel (Ed.). *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2000. p. 189-207.

LEDER, Drew. *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The elementary structures of kinship*. Revised edition. Translated by J. H. Bell, J. R. v. Sturmer, and R. Needham. Boston: Beacon Press, 1969.

LONG, Charles. The oppressive elements in religion and the religions of the oppressed. *Harvard Theological Review*, v. 69, n. 3-4, p. 397-412, Jul.-Oct. 1976.

MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps: Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. Techniques of the body. In: _____. *Sociology and psychology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

_____. The intertwining—The chiasm. In: _____. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. p. 130-155.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy*. Oxford: Oxford University Press, 1923.

RAPPAPORT, Roy A. *Ecology, meaning, and religion*. Richmond, Calif.: North Atlantic Books, 1979.

_____. Logos, liturgy, and the evolution of humanity. In: BECK, Astrid; BARTLET, Andrew; RAABE, Paul; FRANKE, Chris (Ed.). *Fortunate the eyes that see: Essays in honor of David Noel Freedman*. Grand Rapids, Mich.: W. D. Eerdmans, 1995. p. 601-632.

_____. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

REICHARD, Gladys A. *Navaho religion: A study of symbolism*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

RICOEUR, Paul. *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

SMART, Winian. Foreword. In: VAN DER LEEUW, G. *Religion in essence and manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986. p. 9-19.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity*. New York: Routledge, 1993.

TAYLOR, Charles. *Varieties of religion today: William James revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

- THOMAS, Nicholas. Against ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 3, p. 306-322, Aug. 1991.
- TURNER, Edith. *Religion and connectedness*: What does this binding word “religion” mean? Roy A. Rappaport Distinguished Lecture in the Anthropology of Religion. 2002 Meeting of the Society for the Anthropology of Religion. 2002.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in essence and manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986 (1938).
- VAN DER VEER, Peter. *Gods on earth*: The management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre. London: Athlone, 1988.
- _____. *Imperial encounters*: Religion and modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- VAN DER VEER, Peter; MUNSHI, Shoma (Ed.). *Media, war, and terrorism*: Responses from the Middle East and Asia. London: RoutledgeCurzon, 2004.
- WEISS, Gail. *Body images*: Embodiment as intercorporeality. New York: Routledge, 1999.
- WIEBE, Donald. *The politics of religious studies*. New York: Palgrave, 1999.
- WOLF, Eric R. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- ZANER, Richard M. *The context of self*: A phenomenological inquiry using medicine as a clue. Athens: Ohio University Press, 1981.